

キリスト教比較文明論の可能性

櫻井 罔 郎

序

1993年、ハーバード大学政治学教授のサムエル・P・ハンチントンが「文明の衝突」と題するセンセーショナルな論文^①を発表して、現代的課題としての「文明」に世界中の関心を引き付けることとなった^②。

ハンチントンは、今後の世界が西欧文明、儒教文明、日本文明、イスラム文明、ヒンドゥー文明、スラブ文明、ラテン・アメリカ文明という七つないし、それにアフリカ文明を加えた八つの文明の相互の関係（対立、紛争）によって規定されるとし、今後の国際政治を西欧文明対儒教・イスラム・コネクションの対立と捉える。これは世界的な文明論に対する貢献というよりは、西欧文明のアイデンティティ・クライシスに対応する形での西欧意識の覚醒を意図したものと史料されるが、「文明」への関心に一定のインパクトを与えたという点で評価すべきであろう。

1996年、グラハム・ハンコック著『神々の指紋』^③が世界的なベストセラーとなり、我が国においても、少なからざる古代文明探究ブームが起こり、それを超える超文明の仮説に沸いた。それは死後の世界の存在や靈魂の不滅といった問題から、人生の意味論や使命感などに至るまで波及している。我が国では、『神々の指紋』の好評に乗じるかたちで、同じ年、同書の数年前に書かれた『The Signs and the Seal: A Quest for the Lost Ark of the Covenant（しるしと封印～失われた契約の箱の探究～）』が『神の刻印』として翻訳出版され^④、これもベストセラーとなった。

上記の論文や著書は、文明論が、古代に関する研究や歴史的な次元の問題であるのみではなく、現代の政治的、経済的、戦略的意義を有する問題であり、現代人の心の問題や人間性の回復の根底にある課題であることを再認識させるものとなった。

従来、(比較)文明論は、その装置としての政治、経済、科学、宗教等々を取り扱うものではあっても、シュペングラーの『西欧の没落』やトインビーの『歴史の研究』がその代表と目されてきたように、それを歴史的視点から捉えるという傾向が強かった⁶⁾。

しかし、近年におけるオゾン層破壊、ダイオキシン汚染、森林破壊等々といった自然破壊・環境保護をテーマとする環境問題⁶⁾や、エイズ、O157、エボラ出血熱、狂牛病、抗ペニシリン菌、人食いバクテリア感染症、ラッサ熱、Q熱等々といった新しい病気の異常な発生・流行に基因する感染症問題⁷⁾、エルニーニョ、洪水、渇水、異常乾燥、異常大雪などの異常気象現象や人口問題・民族問題⁸⁾等とあいまって、文明の問題が、過去的事象や歴史的イベントとしてではなく、現代の問題として強く意識されるに至っている。

文明と比較文明論

「文明 (civilization) とは何か」は、今なお、文明論における大きな課題である。「civilization」という語が「civis (市民)」という語から派生していることは大方の認めるところであるが、それが「民事化」を意味していたことはあまり知られていない。

民事法を「civil law (市民法, 民法)」といい、民事訴訟を「civil process (市民法手続)」というが、「civilization」とは、ある法律上の行為をこの civil process に乗せる手続を指し、「市民法手続化」「民事訴訟化」を意味していた。日本語におけると同様、自明の「訴訟」を省略して「市民化」「民事化」と呼ぶことになったのである⁹⁾。のちに、「未開」「野蛮」に対する対語として「civilization」が用いられるようになったが¹⁰⁾、その意味は「市民社会化」「都市化」の意味における「市民化」ではあるといえよう。

「colere (世話する, 耕す)」に由来する「文化 (culture)」が、農耕を基本と考えるのに対して、文明は、文化の一段発展した形態としての都市を指標とするものであることが暗示されている。

「文化」という意味で「culture」が用いられた最初はタイラー『原始文化』(1871年)であるとされているが、同書による文化の定義は今日の文明論における通説となっている。それによれば、「文化」とは「知識、信仰、芸術、法律、道徳、慣習その他、社会の一員としての人間によって獲得される能力や習

慣を包含する複合的全体」である。

「文明」は文化の発達形態として、文字の使用、都市および広範な政治的機能の存在、職業的特殊化等の発達を含む段階にまで高まった文化であるとされているのである。

福沢諭吉は、その著『文明論之概略』（明治8年（1875年））において⁽¹¹⁾、「文明とは人の身の安楽にして心を高尚にするを云ふなり、衣食を饒にして人品を貴くするを云ふなり」「文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり」といい、「文明論とは人の精神発達の議論なり」とする。

ここでは、「人の身の安楽」と「心の高尚」という二点が重要である。ドイツ語圏においては、「Kultur」と「Zivilisation」の区別はかなり明瞭で、「精神文化」と「物質文明」といった語感があり、我が国でも、文明といえば物質的発達を意味するものと解されがちであるが、福沢は、この両者を含まなければ文明とは言えないと言うわけである⁽¹²⁾。

そして福沢は、「人の安楽と品位を得せしむるものは人の智徳なるが故に、文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり」と結ぶわけである。

他面、我が国においては、「civilization」は「開化」とも翻訳され、時には、「文明」とあわさって「文明開化」と呼ばれ、明治期の新基調の表現とされた。いうまでもなく、電灯、汽車、電信、学校、ガス灯、洋服、洋館建築、憲法その他の法律制度、産業技術、経済等々の社会のあらゆる面における西欧化を指し、明らかに「未開」に対する「開化」を意味していた。これはドイツ語圏における「物質文明」の用法であり、今日に至るまで、「文明」という日本語に少なからず付着している語義である。

また、「文明」には「自然」との対抗関係も含意されている。今日の文明論には、環境汚染、自然破壊、感染症等が一つの課題とされるのも、その延長線上においてである。

「文化」は農耕を基本として把握されてきたが、それはとりもなおさず、「自然」の管理ないし操縦を意味するものであった。

「文明」は文化の発達形態として、さらに「自然」に対する関係が強まり、「自然」の支配の域に達したものと把握することができる。そして、現代文明においては、その度合はさらに強まり、ついに、「自然」の破壊という現象を伴うようになってしまっているのである。

もともと、「文明」は「市民化」を意味していたが、「市民化」とは「人工化」でもあり、「非自然化」でもある。「文明」が「未開」「野蛮」に対する対語と意識されているのも、その現われであるというべきであろう。

村上陽一郎は、その著『文明のなかの科学』（青土社、1994年）において、「文明」には明瞭な「攻撃性」があり、それこそが文明のメルクマールであり、それなしでは文明とは言えないとし、その攻撃性のことを「ブル・ドーザ効果」と呼んでいる⁽¹³⁾。

このブル・ドーザ効果とは、「自然」に対する攻撃性であり、他の文化または文明に対する攻撃性を意味している。自己とは異質な他者との遭遇に際して、他者を自己に同一化していくという傾向である⁽¹⁴⁾。

ハンチントンが「文明の衝突」と呼ぶのも同様な根拠に基づき、文明の本質としての諸文明間の違いが対立となり、紛争の要因となると見るのである⁽¹⁵⁾。

近代以降の通信・交通および技術の飛躍的な進歩は、地球を極めて狭いものとし、諸文化および諸文明間の関係性を「疎」から「密」へと転化した。諸文明間の接触が多くなり、深くなるということは、とりもなおさず、文明の本質として、そこに諸文明間の対立を現出し、紛争を惹起する可能性が密になることを意味するものであった。

事実、近代以降の歴史は、世界的規模の殺りく、略奪、戦争、侵略、植民地化、奴隷化、経済支配、資源の支配、民族の抹殺、言語の剥奪、一定の文化（西欧文化）およびその価値観の強要、個々の文化の消去等々、文化的・民族的・国家的・文明的対立の構図を鮮明に記録している。

それはまた、悪の支配および犯罪の世界大化をも推進することとなり、文明の自然支配および自然破壊の構造を一層拡大することとなり、地上の各地に末期的症状を呈するに至っている。

それはさらに、「世紀末」という時代状況ともあいまって、世紀末的終末感を人々の間に刻印するにいたり、「ノストラダムスの大予言」「黙示録の終末預言」「惑星の大連鎖」「火星移住計画」「UFOの飛来」「火星の生命痕と地球外生命体」「聖書の暗号」「ピラミッドの秘密」「マヤ・アステカ文明の秘密」等々といった形態で、強い終末意識が蔓延している。

もちろん、キリスト教会の終末論や終末論的伝道メッセージ、ニセ・キリスト教諸団体による終末の預言、オウム真理教はじめ新興諸宗教によるハルマゲ

ドンに対する具体的対応や終末的危機意識の扇動等もそれに無縁ではなく、政治および経済の腐敗がそれに輪を掛けているように思われる。

比較文明論は、そのような現状認識の中から生まれた現代的な学問であり、危機意識に立脚した学問である。

その方法論は、他の「比較学」と同様、一の排他的絶対性の主張を排除し、すべてのものは相対的であるとの認識に立って、相互の関係を明かにしようとするものである⁽¹⁶⁾。その結果、「国家」や「民族」という枠組みを超えて、共存共生する人類の文明を志向するものである⁽¹⁷⁾。

したがって、その方法は、価値多元主義、価値相対主義に立脚したものとならざるをえない。その意味で、比較文明論は、その目的において、強く現代的様相を呈するものであるとともに、その方法論においても、強く現代的思想を反映しているものでもある。

一方、キリスト者は、唯一絶対の神を信じ、キリストのみに救いがあると信じ、聖書にのみ真理があると確信するものである。また、筆者は、その学問において、神の存在と聖書に啓示された神の言葉を前提とする者である。

そのような価値絶対主義に立つ者として、我々には、「比較文明論」を含め、諸「比較学」を行うことは許されないのであろうか。我々が「比較」を行うことは不可能であり、我々の行った「比較」は無意味なのであろうか。

神と人類と文明

ところで、文明の指標とは何であり、何をもって文明を比較するのが懸命であろうか。

ブローデルによれば、文明は、空間であり、社会であり、経済であり、集合心性であり、連続性であるとされ⁽¹⁸⁾、宗教が文明の中心に位置するものとされている⁽¹⁹⁾。空間および人類の集合的活動は不可欠であるとしても、その人類の活動に一定の社会性と経済性が認められてはじめて文明の域に達すると見てよく、社会・経済システムの確立とその秩序の整備・維持こそが文明の一つの指標であると言えよう。

この社会・経済システムとその秩序体系を「法」と呼ぶなら、「法」こそが人類の文明の根底的・根源的要素であるとみなすことが可能である。他方、「法」と関連して、あるいは、「法」とまったく独立して、「神を礼拝する」という

「宗教」が人類の文明の際立った特徴として認められている。

きわめて多くの民族や文明の中に、社会の制度および秩序(法)と宗教とが、神(々)によってもたらされたものであるとの伝承や神話が残存し、継承されてきている。

例えば、「ナスカの地上絵」で知られている南米ペルーのインカ帝国の伝説によれば、神々の中の神ピラコチャの最大の特徴は文明の教師であったという。無秩序に裸で洞窟生活していた人々に知識と技術とを与え、秩序を与えたというのである⁽²⁰⁾。

それは古代エジプトの神話にも共通し、死と復活の王オシリスは、人々に文明をもたらし、農業や金属加工などの技術を教え、法律を定め、神を信仰するようにすすめたという⁽²¹⁾。

古代シュメールのオアンネスもまた、文明を伝えたことが特徴とされており、文字や科学、技術を教え、法律を定めたと記録されている⁽²²⁾。

ハンムラビ法典で知られているバビロンの王ハンムラビは、正義と公正を強調したが、それは神のみ心に属するものとしてであった。ハンムラビ法典を公布する黒色閃緑岩の石碑の上端部には、正義の太陽神シャマシュから法を授与されるハンムラビが刻まれている⁽²³⁾。

中米のアステカ文明の神ケツアルコアトルやマヤ文明の神ククルカンも同様に、文明の神で、知恵と技術を与え、法律を定めているのである⁽²⁴⁾。

我が国の縄文時代前期から中期のものとも目されている青森県の「三内丸山遺跡」においても、大量の土器や住居跡等の発掘によって、一定程度整備された法の存在が推定され、葬制から宗教の一定の発達も推定されている⁽²⁵⁾。

『神々の指紋』の著者グラハム・ハンコックは、高度に発達した文明がはるか古代に存在していたと推測可能なデータに接し、また、文明化が瞬時に起こっていると見られる現象や事実に着目し、地上の諸文明を超える文明を仮定し、同書を著わしている。

聖書によれば、全世界は神の創造した神の世界であり、神の被造物である一方、神は摂理をもって世界を統治し続けている歴史の主でもある。それは、世界や歴史の限られた一部のことでなく、世界と歴史の全体である。

それは、キリスト者の世界についてののみ妥当することではなく、非キリスト者を含めたいっさいの世界について言えることであり、キリスト者の関係する

歴史に関してのみ神が主なのではなくて、非キリスト者を含んだすべての歴史の主なのである。

さらにまた、すべての人類は「神のかたち (imago Dei)」に造られた神の被造物であり (創世記1:27)、キリスト者のみならず、非キリスト者や反キリスト者すらも「神のかたち」に造られた人類なのである。「神のかたち」こそ人類のメルクマールであり、人類を他の被造物から区別するものである⁽²⁶⁾。

言うまでもなく、人類はこの「神のかたち」を、罪によって破壊し、喪失してしまっただけで、完全に失ってしまい、人類が人類でなくなってしまうのではない。人類は、罪を犯した後も、なお、人類のメルクマールとしての神のかたちを持ち続けているのである。

とはいえ、それは「はなはだしく腐敗し」「恐ろしいまでに醜悪」なものとなっており⁽²⁷⁾、それを「神のかたちの残滓」と呼ぶ⁽²⁸⁾。

この神のかたちの残滓は、宗教の種子 (semen religionis) と法の種子 (semen legis) として人の心に刻印されている。

この宗教の種子により、すべての人は生まれながらにして、『何らかの神が存在する』という信念が生まれながらにして植えつけられており、また、それがいわば人々の骨の髄にまで深く入り込んでい⁽²⁹⁾て、「かき消すこと」のできない神的なものについての感覚、つまり、「神的感覚 (sensus divinitatis)」が人の心には刻み込まれているのである⁽³⁰⁾。

また、「法の種子がすべての人に植えつけられている」ことにより、「どの人間集団も『法』によって制約されねばならないことを理解しないもの、また、(中略)法の原理を精神のうちに把握しないものは、ひとりも見い出されない」⁽³¹⁾のであり、生まれながらすべての人が法的感覚 (sensus legis) を有しているのである。

この神的感覚は、「神のかたち」に造られた者であるがゆえに、神を思い、神を慕う心であり、神への礼拝行為となって現われるべきものである。

生まれながら、すべての人は「神」という観念を有しているのであり、それゆえに、「神」についての知識を有する者なのである。ローマ人への手紙1章19～21節において言明されているとおりである。

しかし、この神についての知識は、人間に内在する罪のために抑制され、歪められている。その結果、人類は、見えざる神を「偶像化」して礼拝し、ある

いは、神を神ならざるものに変え、神ならざるものを神と思い込む、神の「偽造化」という傾向をもち⁽³²⁾、人間の営みとしての諸宗教を作り出す根源となっているのである。

これこそ、すべての民族に「宗教」が普遍的であることの神学的根拠であり、異教および異端の聖書的根拠である。そして、このような普遍的な神の知識こそ、キリスト者の非キリスト者との接点であり、弁証学の成立根拠でもある⁽³³⁾。

一方、キリスト教界の中には、異教の神々との対比の中で真の神を特別化したいという思いから、異教の神々と同じ呼称で真の神を呼ぶことを拒絶し、真の神を異教の神々とは別の範疇に区分しようとする運動がある⁽³⁴⁾。

その動機は、もっぱら異教の国日本において、効率的に真の神を宣傳しようとする伝道的熱心に基づき、宣教的視点に立つものであると思料されはするものの、それには、その動機とは裏腹に、正統的キリスト教から離反してしまいかねない、きわめて大きな落し穴が隠されていることを認識しなければならない⁽³⁵⁾。

なぜなら、その運動は異教の神々と真の神を厳然区別し、その両者をおのの異なった範疇に属せしめるものであるがゆえに、前述の異教の神々と真の神との関係性⁽³⁶⁾を完全に拒絶し、そしてその結果として、異教の神々と真の神とを範疇において別種のものとし、両者の併存を前提とする宗教多元主義に至り、その主張と裏腹に「唯一の神」という主張を根底から覆えしてしまう危険を内包するものであるからである⁽³⁷⁾。

また、法的感覚によって、すべての人は、神の正義（義）の地上的形態としての秩序、公正、公平等といった市民的正義・社会的正義の感覚を有しており、これがあるがゆえに、すべての人々は、人々の社会的集成としての家、村、町、国を形成し、家、村、町、国を統治する政治も可能になっているのである。

しかしながら、神的感覚が人の罪によって抑制され、歪曲されているのと同様に、法的感覚もまた罪の影響を被っている。

罪人の法的感覚は、法の源泉としての神を正視することができないために、神を忘却・否定し、偽の神に置き換え、被造物（人）をその座に据え、その結果、秩序や正義の観念は著しく歪められ、逆に、歪められた秩序や正義を維持・高揚するために、新たな（偽の）神を創設し、新たな価値観を生み出している。

したがって、現象から見る限り、現行の制度や法秩序が神の義にその根拠を有するとは到底推定すらできないものであるにもかかわらず、神のかたちの残滓としての法の種子に基づいているのである。

本来、地上に存在するいっさいの「法」は神の法であり、神に従うべきものである。また、我々の知識のいっさいは「法」に従うべきであり、地上のいっさいの知識は神の法に従い、神に従うべきである⁽³⁸⁾。

しかしながら、非キリスト者は「法」を法として見ず、あるいは、「法」を見落とし、「法」以外のものを中心と考える。また、「法」を見ても、「法」を神の法とは考えず、「法」の背後に存在する神を見落としてしまう。

その結果、ある種の「事実」や「法」そのものを神と考え、神と化してしまうのである⁽³⁹⁾。したがって、非キリスト者が世界を見るときには、そこに、「中立性」の主張とは裏腹に、偏見が存し、事実を事実として見ることができず、真理を見出し損なってしまうのである。

結語

ハンコックは、高度な文明が（進化論的な段階を踏んでではなく）突然発生していることに驚嘆し、また、多くの文明がその法と宗教の根拠に「神」を有し、「神」から享受されたものとしていることに着目し、諸文明の共通の起源としての「超文明」の仮説を立てているのであるが、実はその超文明こそ文明の起源としての「真の神」なのである。

非キリスト教的比較文明論は、「中立性のドグマ」に支配され、相対主義的傾向を取らざるをえないのみならず、それを理念としており、逆に、価値絶対主義に立つキリスト者の比較文明論の可能性を否んできたものと思われる。

しかし、そのような相対主義的比較文明論に基づく限り、探究すべき真理を意図的に見捨て、真理の仮象としての仮説を構築せざるをえなくなってしまう。

西欧中心に構築された諸学の基礎に立つ限り、諸文明間の適正な比較は困難であるという意味において、比較文明論の構築には、西欧文明の超克が必要であったのである。その意味で、比較文明論は、西欧文明の絶対性の否定にその端を発しており、絶対主義の否定の上に立脚しているものであるが、しかし、逆の相対主義に徹することは、学の基礎そのものをも喪失する危険に繋がりが

ねない。

その反面、世界が神の被造物であり、神が歴史の主であるという聖書的視点に立つならば、諸文明の成立根拠としての法と宗教が、「神のかたち」に創造され、法の種子と宗教の種子としてすべての人の心に刻まれた法的感觉と神的感觉に基因するものであり、神の御業の発露であると見極めることができるのである。

実に、この視点はキリスト者にのみ許され、キリスト教比較文明論にのみ可能な観点であって、キリスト教比較文明論は不可能なところか、逆に、キリスト教比較文明論によってのみ、諸文明の共通の根源を見出しうるに至るものであると確信するのである。

注

- (1) Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization?" in *Foreign Affairs* (Summer, 1993). 邦訳・「文明の衝突」『中央公論』(1993年8月号)。所収の項目は、「紛争の次なるパターン」「文明の本質」「どうして文明は対立するのか」「文明的対立」「文明的競争＝同種の文明国家による連帯」「西欧対その他すべて」「引き裂かれた世紀」「儒教・イスラム・コネクション」「西欧は状況にいかに対処すべきか」である。
- (2) 我が国でも、青木保・山内昌之『『文明の衝突』論を危惧する』『エコノミスト』(1994年6月7日号)という対談や、蓮実成彦・山内昌之編『文明の衝突か、共存か』(東京大学出版会、1995年)というシンポジウム討議を土台とした反論がなされている。
- (3) Graham Hancock, *Fingerprints of the Gods* (London: A. M. Heath, 1995). 邦訳・グラハム・ハンコック『神々の指紋』(翔泳社、1996年)。
- (4) グラハム・ハンコック『神の刻印』(翔泳社、1996年)。原書・Graham Hancock, *The Signs and Seal: A Quest for the Lost Ark of the Covenant* (London: A. M. Heath, 1995).
- (5) 神山四郎『比較文明と歴史哲学』(刀水書房、1995年)24～27頁。
- (6) 梅原猛編『講座・文明と環境』全15巻(朝倉書店、1995～1996年)、佐和隆光編『地球文明の条件』(岩波書店、1995年)、毎日新聞社21世紀危機警告委員会編『環境の世紀へ』(毎日新聞社、1997年)、井上俊他編『環境と生態系の社会学』岩波講座・現代社会学25巻(岩波書店、1996年)参照。
- (7) 相川正道・永倉貢一『現代の感染症』(岩波書店、1997年)、井上俊他編『病と医療の社会学』岩波講座・現代社会学14巻(岩波書店、1996年)、梅原猛編『人口・疫病・災害』講座・文明と環境7巻(朝倉書店、1995年)、中原英臣・佐川峻『世界の奇病・感染症マップ』(経済界、1996年)参照。
- (8) 竹内啓『人口問題のアポリア』21世紀問題群ブックス17巻(岩波書店、1996年)。

梅原猛編『人口・疫病・災害』参照。

- (9) フェルナン・ブローデル『文明の文法』Ⅰ（みすず書房，1995年）31頁。
- (10) ミラボー『人口論』（1756年）が公刊の最初とされている（ブローデル・前掲書32頁）。
- (11) 『福沢諭吉全集』4巻（岩波書店，1959年）所収。
- (12) 丸山真男『「文明論之概略」を読む』上（岩波書店，1986年）216頁。
- (13) 村上陽一郎『文明のなかの科学』（青土社，1994年）82～84頁。
- (14) 麻生建「〈差異〉と〈共存〉」『文明の衝突か，共存か』（東京大学出版会，1995年）76～79頁。
- (15) ハンチントン「文明の衝突」352～356頁。
- (16) 伊藤俊太郎「比較文化学とは何か」『比較文化学を学ぶ人のために』（世界思想社，1997年）4頁。
- (17) 伊藤・前掲書5頁。
- (18) ブローデル・前掲書38～66頁。
- (19) 同書52～53頁。
- (20) ハンコック『神々の指紋』上63～65頁。
- (21) 三笠宮崇仁『古代エジプトの神々』（日本放送出版協会，1988年）25頁，ハンコック『神々の指紋』上89頁。
- (22) ハンコック『神々の指紋』上107頁。
- (23) 小川英雄『古代のオリエント』（講談社，1984年）78～79頁。
- (24) ハンコック『神々の指紋』上137，139頁。
- (25) 岡田康博監修「三内丸山遺跡・謎学への招待」6（縄文の社会制度）『朝日新聞』（1996年9月27日）。
- (26) Calvin, *Institute*, II. 2. 17.
- (27) Calvin, *Institute*, I. 15. 4.
- (28) Calvin, *Commentary on Genesis*, 9:6.
- (29) カルヴァン『キリスト教綱要』Ⅰ（新教出版社，1962年）1篇3章3節。
- (30) Calvin, *Institute*, I. 3. 3.
- (31) カルヴァン『キリスト教綱要』Ⅱ（新教出版社，1962年）2篇2章13節。
- (32) 「偶像化」とは，霊なる神を形あるものとして捉え，礼拝する行為をいい，「偽造化」とは，神ならざるものを神とする行為をいう。前者は神を具体的に知る者の陥りやすい傾向であり，後者は神を具体的には知らない者の陥りやすい傾向であって，異教をはじめ，一切の非キリスト教思想を含むものである。
- (33) Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), 151ff; Cornelius Van Til, *Apologetics* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), 55, 57–58; John M. Frame, *Apologetics to the Glory of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1994), 8–9.
- (34) 例えば，鹿嶋春平太『神とゴッドはどう違うか』（新潮社，1997年），「『創造』か

らアプローチを」『クリスチャン新聞』1997年5月4日号, 上野亘『唯一神は愛なり』(いのちのことば社, 1997年) など。

- (35) キリスト教神学上のあらゆる異端をはじめ, 福音主義神学的視点から容認しえないリベラル神学や極端なカリスマ運動も, その動機は純粹であり, 宣教的・伝道的・弁証熱心に基因するものであった (John M. Frame, *Apologetics to the Glory of God* 27-28; B. Demarest, "Heresy" in *New Dictionary of Theology* (Downers Grove, IL: IVP, 1988), 292 参照)。
- (36) 聖書は明かに, 「(唯一の) 神」と「(異教の) 神々」とが同じ「神」という範疇に属するものであることを認識している。「わたしはあなたの神である」「主のほかには神はない」という言辞は (異教の神と共通する) 「神」という一般的概念を前提としなければ意味のないことであり, 「神々の中の神」という表現は最も端的である。パウロの宣教や弁証は明かに異教の神との対比の中で真の神を提示するものである。
- (37) 宣教・伝道という観点からしても, むしろ逆に, 異教の神々と真の神との関係性こそ有用である。「神」の偽造化という事実がないとするなら, 神概念の普遍性を理解することは困難となり, 宇宙人や超文明を仮定せざるをえなくなってしまうが, それはひきもおさず, 「伝道」を, 神概念のまったくない者に「神」を伝えるという途方もなく困難な仕事とするということを意味する。パウロがアテネで「神」を伝ええたのはアテネ人の神概念 (「知られざる神」など) があったからであり, 我々が日本人に「神」を比較的容易に伝えうるのも日本の「神々」があるからではあるまいか。日本人の神概念を知りつつ, あえてヘボンが「神」を採用したのは, 日本人の神概念を高めて真の神を日本に定着させようとしたからであったという (大島智夫『ヘボン「和英語林集成」の背景』(明治学院大学キリスト教研究所, 1996年) 20頁)。人の罪による神概念の歪曲を捉え, 墮落した神概念から, 聖別された神概念へと道備えするのが, 伝道の一つの局面であろう (拙著『日本宣教とキリスト教の用語』(いのちのことば社, 1997年) 34~35頁)。
- (38) John M. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1987), 65.
- (39) Ibid., 68-69.

[Abstract in English]

The Possibility of Christian Comparative Study of Civilizations

Kunio Sakurai

“The Clash of Civilization?” written by Samuel P. Huntington and *Fingerprints of the Gods* written by Graham Hancock brought people’s attention to the comparative study of civilizations as a method for considering contemporary civilizations as well as ancient civilizations. These authors are acutely aware of environmental problems, population and ethnic problems, infectious disease problems, abnormal weather patterns, and so on, as they pertain to contemporary civilization.

As such, the comparative study of civilizations may be said to be a contemporary science and a science based on a crisis-consciousness. As it aims for the coexistence of civilizations, it is based on value-pluralism and value-relativism, and, as a result, it reflects contemporary mentality and thinking. Christianity, however, presupposes the existence of God and the absoluteness of the biblical revelation, and insists on the one and only absolute truth. In this light, we may ask whether a Christian, who stands on value-absolutism, can engage in a meaningful comparative study of civilizations?

Theism, in turn, raises a preliminary question: what is/are the sign(s) of civilization? By what sign(s) should we engage in a comparative study of civilizations? It is often thought that, sociality and the social mind stand at the center of a civilization. In the center of a civilization, there are “orderliness” and “religiousness.” They are “law” and “god.”

The world is the creature of God, and human beings are the creatures created in the *imago Dei*. By their sin, human beings lost the *imago Dei*, but still, all human beings have the *semen legis* and the *semen religionis*, the *sensus legis* and the *sensus divinitatis*, as the remainder of the *imago Dei*. These are the bases of all human civilizations, and they must be the ground for the comparative study of civilizations.

〔日本語要約〕

キリスト教比較文明論の可能性

櫻 井 園 郎

ハンチントン「文明の衝突」やハンコック『神々の指紋』を契機として、文明論が脚光を浴び、現代文明を見据える一方法論として比較文明論が注目され、古代文明探究ブームが起こった。それは、いわゆる「世紀末」現象と相俟って、現下の環境破壊問題や人口・民族問題、感染症問題、異常気象・異常地象等々を現代文明の諸問題として、強く意識するものとなっている。

その意味で、比較文明論は、現代的な学問であり、危機意識に立脚した学問であるといえる。また、文明間の共存共栄を志向し、価値多元主義、価値相対主義に立脚するものとして、現代的様相を帯び、現代的思想を反映したものでもある。他方、キリスト教は唯一絶対の真理を標榜し、神の存在を聖書の啓示を絶対的なものとして前提する。とすれば、価値絶対主義に立つキリスト者が比較文明論を行うことは無意味であり、不可能なことなのであろうか。

ところで、文明の指標とは何であり、何をもって文明を比較するのが懸命であろうか。それを検討するとき、文明の社会性および集団心性が中核と考えられ、その秩序性と宗教性が中心に位置するものとして上ってくる。つまり、「法」と「神」である。

世界は神の創造物であり、人類は「神のかたち」に創られた被造物である。人類はその罪のために「神のかたち」を喪失したが、なお、すべての人類は、神のかたちの残滓として、「宗教の種子」と「法の種子」を有し、「神的感覚」と「法的感覚」を有している。つまり、この神のかたちの残滓こそ、すべての人類文明の基礎であり、諸文明間の比較の根拠であると言うべきであろう。